

Introducción¹

Matthias Lewy, Bernd Brabec de Mori y Miguel A. García

El presente volumen reúne trabajos presentados en el simposio “Antropología auditiva. El rol del sonido en las ontologías indígenas”, que fue llevado a cabo en el *54 Congreso Internacional de Americanistas* (Viena 2012) y coordinado por Bernd Brabec de Mori, Matthias Lewy y Miguel A. García. Asimismo, se incluyen contribuciones de autores que no participaron en dicho simposio pero que abordan la misma temática. Los artículos se refieren a los pueblos aborígenes de Latinoamérica y tratan de cuestiones relacionadas con la percepción y la producción del sonido, las ontologías, el animismo, el perspectivismo y las formas de interacción entre humanos y no-humanos. La primera contribución corresponde a Anthony Seeger, quien efectúa una fecunda reflexión sobre los estudios de carácter musicológico y antropológico referidos los pueblos originarios de Sudamérica. Esta reflexión, efectuada desde su vasta experiencia etnográfica con los *kisêdjê/suyá* de Brasil y su no menos extenso y profundo trabajo como editor, gira en torno a los conceptos de ‘oído de oro’ –concepto acuñado por Alan Lomax–, ‘oído etnográfico’ y ‘oído indígena’. Seeger considera que el concepto de ‘oído de oro’ hace referencia a cierta curiosidad aural ligada a los dispositivos de grabación, mientras que el ‘oído etnográfico’ es una suerte de sensibilidad particular hacia los mundos sonoros de los grupos étnicos que surge de la interacción del etnógrafo con los miembros de la comunidad. En este sentido, como dice el propio Seeger, se trata de un ‘oído híbrido’ puesto que almacena las experiencias auditivas que tuvo el etnólogo antes de su encuentro con la otredad junto a las nuevas experiencias que forjó frente a los sujetos cuyos mundos sonoros convirtió en objetos de audición y estudio. Por su parte, el concepto de ‘oído indígena’ pretende dar cuenta de un dispositivo particular del cual el etnólogo debe explicar y/o comprender.

La idea de tratar las ontologías sonoras de los pueblos indígenas en un taller académico nació en Marburgo, Alemania, en el *5. Treffen deutschsprachiger LateinamerikanistInnen* (V Encuentro de Latinoamericanistas Germano-hablantes). En esa ocasión, Ernst Halbmayer invitó a Laura Rival, Dimitri Karadimas, Bruno Illius, Wolfgang Kampffhammer, Bernd Brabec de Mori y Matthias Lewy para discutir bajo el título “Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies”.² En esa discusión se demostró que las imaginaciones y conceptualizaciones indígenas acerca de los sonidos merecen especial atención porque pueden confirmar, intervenir, extender y hasta contradecir las teorías

1 Agradecemos cordialmente a Juan A. Bermúdez Molina por su colaboración en la edición de este texto.

2 Los textos de ese encuentro fueron publicados con posterioridad por Halbmayer (2012b).



animista y perspectivista. La atención al mundo audible contribuye, sin duda, al discurso actual de dichas teorías en el marco del llamado *ontological turn* de la antropología.

En el título del simposio realizado en el Congreso de Americanistas propusimos el término ‘antropología auditiva’. Este designa un campo especial que se encuentra entre los métodos y reflexiones teóricas de la etnomusicología y la antropología cultural por un lado, y de los *sound(scape) studies* y la antropología sensorial (o la antropología de los sentidos) por el otro (Schoer, Brabec de Mori & Lewy 2014). En ese sentido, la antropología auditiva encuentra sus fundamentos en los trabajos de Feld (1982, 1996) y Menezes Bastos (1999a, 1999b, 2013a).

A la vez, este campo reconoce un área de estudio que ha sido llamada ‘antropología de los sentidos’ (Classen 1990; Howes 2003, entre otros) que intenta analizar las maneras en que las diferentes culturas jerarquizan los sentidos (por ejemplo, en la sociedad ‘occidental’ lo visual es predominante mientras que en la Amazonía la ‘proximidad de los sentidos’ de escuchar y oler son más importantes. Ver Classen 1990). Asimismo, la antropología auditiva reconoce los trabajos de Ingold, Pink y otros, quienes proponen una antropología sensorial basada en la interrelación de las percepciones sensoriales.³ A pesar de que la antropología auditiva se interesa fundamentalmente por la percepción aural y la producción sonora, no ignora otras modalidades de percepción y enunciación. Su propósito es tomar los sonidos como base para realizar observaciones sensoriales en los mundos vividos (*lived worlds*) y en las conceptualizaciones cosmológicas indígenas, para luego contextualizar e interpretar las interacciones multimodales.

El campo de nuestros estudios sonoros se extiende especialmente en el mencionado *ontological turn* ya que provee un axis adicional –el espacio sonoro– a la interacción social entre los seres humanos y su entorno, y a los varios seres y entes que lo pueblan. Un punto de partida para la investigación sobre los sonidos es el modelo de Descola (2005) que presenta las cuatro ontologías: animismo, naturalismo, analogismo y totemismo. Especialmente las discrepancias entre el animismo y el naturalismo referentes al rol de los sonidos nos acompañarán en la metodología que aquí proponemos para facilitar la descripción y comprensión de las ontologías sonoras indígenas.

Otro punto de partida es la ontología perspectivista propuesta por Viveiros de Castro (1996) y Lima (1995, 1996).⁴ Según el perspectivismo, las diferencias de los

3 Mientras Classen y Howes, en referencia a la cantidad y variedad de dispositivos de visualización, proponen que en el mundo ‘occidental’ o ‘moderno’ el sentido visual es preponderante, Ingold niega esa supuesta superioridad de lo visual y propone que toda reflexión sobre los usos de los sentidos debe considerar la interacción de los sentidos (intersensorialidad o multimodalidad) en todos los actos de percepción. Un compendio breve y preciso de este debate fue publicado en la revista *Social Anthropology* (Pink & Howes 2010; Ingold & Howes 2011; véase también Ingold 2000).

4 El ‘perspectivismo amerindio’ hace referencia (sin declararlo explícitamente) a la filosofía clásica alemana con los conceptos de ‘perspectivismo’ de Leibniz y de ‘subjetivismo perspectivista’ de Nietzsche (comp. Kaulbach 1990).

cuerpos determinan la dirección de la vista de un ser, la perspectiva bajo la cual el ser puede enfocar y así percibir, comprender y sintetizar el mundo y sus formas –las formas de los animales, de las plantas, también de las piedras, los ríos, las montañas y los paisajes, de acuerdo con la taxonomía indígena respectiva. Todo ser, animal, espíritu, u otro, primeramente se comprende como un ser humano. Este humano, sin embargo, se encuentra dentro de otra envoltura, similar a una vestimenta, de un cuerpo distinto. Consecuentemente, no está definida con claridad, ni puede ser anticipada con certeza, qué mente (o qué interioridad) se encuentra en un cierto cuerpo (o en una cierta ‘física-lidad’; Viveiros de Castro 2012).

En el discurso antropológico se habla de los seres humanos como opuestos a los seres no-humanos. En las terminologías indígenas americanas, sin embargo, usualmente se encuentra una definición de ‘gente verdadera’ como oposición a ‘gente’ o ‘personas’ (comp. Brabec de Mori 2015: 82-86). Estos últimos comprenden todos los demás colectivos que no son ‘gente verdadera’, por ejemplo los pueblos vecinos, los espíritus, los animales de presa, como así también los animales depredadores, las plantas, etc. (Viveiros de Castro 1996). Descola utiliza la oposición interioridad/fisicalidad⁵ para distinguir entre las diversas ontologías, como el animismo y el naturalismo (Descola 2005: 181). Este autor define la exterioridad en base a lo visible y tangible; de la misma manera el perspectivismo amerindio, según Viveiros de Castro y sus seguidores, se cimenta en una corporalidad tangible definida por su visibilidad. Al mismo tiempo, la forma (visible) del cuerpo determina su perspectiva, el ‘punto de vista’ que puede tomar un ente (Viveiros de Castro 1996, 2012). En base al punto de vista de cualquier ente, la perspectiva que se obtiene desde ese punto de vista determina el mundo que éste percibe (‘multinaturalismo’). Según Viveiros de Castro, la cualidad de la perspectiva, mejor dicho del mundo que se percibe, depende del cuerpo en cual el punto de vista está localizado. Por ello, este autor propone que la perspectiva es un determinante corporal, lo cual da lugar a lo que él llama ‘perspectivismo somático’ (Viveiros de Castro 1996).⁶

En referencia al perspectivismo, dos acercamientos se destacan en la primera parte del libro: por un lado, se observa un enlace directo con las tesis del perspectivismo en los ensayos de Langdon, Arias y Bammer. Por el otro, Brabec de Mori y Lewy critican la superposición de la visión en el concepto del perspectivismo, concepto que sin

5 Mientras en el naturalismo, según Descola, la diferenciación ontológica entre los seres se busca en la mente/el alma (una interioridad diferenciada contenida en una fisicalidad similar); en la ontología animista, los seres se diferencian en base a la variabilidad y transformabilidad de lo físico (una fisicalidad diferenciada conteniendo una interioridad similar).

6 Así el perspectivismo demuestra la ‘primacía de lo visual’ formulada por Heidegger y criticada enfáticamente por Welsch (1993, 1998). Pese a que Viveiros de Castro (2010) insista en que las sociedades indígenas de las Américas basen sus conceptos cosmológicos en lo visual, las contribuciones en el presente volumen, así como otras obras etnomusicológicas, enfrentan a esa ‘primacía amerindia de lo visual’ enunciada con el perspectivismo.

embargo, esos autores tampoco evitan utilizar en tanto una referencia teórica importante. Esos acercamientos, formulados desde una fenomenología de lo sonoro, muestran la necesidad de investigar las percepciones y categorías de los diferentes sentidos y sus sistemas axiomáticos expresados en los idiomas indígenas. Con esto, nos alejamos de la idea básica de la ‘perspectiva’ en la cual Viveiros de Castro fundamenta su teoría, dado que la ‘perspectiva’ es –obviamente– un concepto netamente visual. Debe señalarse que Viveiros de Castro y sus numerosos estudiantes y colegas que comparten y amplían el ‘perspectivismo amerindio’, abandonan los fenómenos sonoros, su percepción y su producción, a la consideración de especialistas de otras áreas de estudio, como los es, por ejemplo, la etnomusicología.

En Sudamérica, el enfoque etnomusicológico está tradicionalmente dirigido hacia las sociedades contemporáneas y hacia la comprensión de las taxonomías y axionomías específicas como lo hizo Menezes Bastos en su trabajo del año 1999. Otra influyente obra es *Why Suyá Sing* de Seeger (2004), donde el autor aplica una abordaje que llama ‘musical anthropology’. Con este concepto, Seeger cuestiona *The Anthropology of Music* de Merriam (1964), porque la ‘antropología musical’ no presupone una matriz pre-existente con normas y procesos sociales y culturales:

If the anthropology of music and Alan Merriam’s book by that title (Merriam 1964) firmly establish music as part of social life, this foray into musical anthropology is meant to establish aspects of social life as musical and as created and re-created by performance. Music making is an important endeavor in many native South American societies. It is quite possible that there are places and times when music is the chosen mode for many social processes (Seeger 2004: xiv).

Pese a que los trabajos anteriores sobre la etnomusicología sudamericana se fundaban en el paradigma de Merriam o en el de la musicología comparativa (p. ej. Aretz 1966; Wistrand Robinson 1969; para una vista general ver Beaudet 1993), se erigieron conceptualizaciones novedosas a partir de las obras de Menezes Bastos, Seeger y otros (p. ej. Basso 1985; Hill 1993; Olsen 1996). En comparación con otras regiones, sin embargo, la bibliografía etnomusicológica de las tierras bajas todavía muestra un volumen humilde (Menezes Bastos 2007 –pocos intentos han sido realizados para coleccionar ensayos sobre la música, p. ej. la edición de Rüegg 1997). La región andina cuenta significativamente con una mayor atención y su documentación es más completa (Romero 1998; Cánepa Koch 2001, entre otros). Algunos trabajos aislados han tratado también sonidos no-musicales: Stobart, en un ensayo del año 2000, investiga el significado de los sonidos (incluso explosiones) producidos en un contexto etnomedicinal, en el altiplano peruano.

Las colecciones editadas por Hill & Chaumeil (2011) y Brabec de Mori (2013b) destacan entre los trabajos dedicados a las tierras bajas. Estos libros tratan específicamente del rol de los sonidos y de la música en las interacciones de los seres humanos con los

no-humanos. Ambos libros, en especial el de Brabec de Mori, involucran sin embargo una concepción musical, esto quiere decir que dedican mucha atención a los fenómenos musicales (canciones y música instrumental, especialmente de instrumentos de viento) mientras ignoran –o no mencionan– otras sonoridades que podrían ser importantes en los mundos indígenas. Otras obras antropológicas que facilitan el desarrollo de varios de los temas del presente libro (p. ej. Fausto & Heckenberger 2007; Santos-Granero 2009) tampoco dan importancia a sonidos no-musicales (ni a los musicales) o a los significados de los sonidos para la historia, la vida contemporánea y la interacción inter-específica en los mundos indígenas.

La nueva revista *Flower World* editada por Matthias Stoeckli y Arndt Adje Both (desde 2012) está dedicada a las investigaciones de los sonidos en el área mesoamericana. A menudo, la búsqueda de similitudes y diferencias entre culturas recientes y de la era prehispánica constituye el foco de las contribuciones. El marco teórico de dicho discurso se fundamenta en la obra de Gary Tomlinson. Este autor inicia un cambio paradigmático en su análisis de los *Cantares Mexicanos*, donde propone reemplazar la noción de la ‘metáfora’ (diafracismo) por la del ‘metónimo’.⁷ Este novedoso paradigma para el abordaje de las culturas mexicanas pre-colombinas se refleja en varias publicaciones recientes (Simonett 2012, entre otras).

Sonidos y conocimientos

El libro de Anthony Seeger (2004) constituye un importante punto de partida para cualquier investigación interesada en la percepción y producción sonora de los *lived worlds* de los pueblos americanos. Esto se debe, en parte, a su concepto de *musical anthropology*, aunque también a su incursión dentro del tema del origen de la música en términos nativos. Seeger entiende que la música de los *kisêdjê/suyá* en vez de estar compuesta por miembros de su grupo, está tomada de actores no-humanos (pueblos indígenas vecinos, ‘blancos’, abejas, aves, ratones, y otros. Véase Seeger 2004: 52 y ss.).

Por eso también varios autores en el presente libro se refieren explícita o implícitamente a la tesis de Seeger. La primera parte, titulada “sonidos y conocimientos”, se refiere a la construcción e interpretación de la *performance* musical –aunque la dirección a donde

7 Tomlinson analiza las dificultades encontradas por los escritores de la escuela Tlatelolco en respetar los elementos performativos en sus transcripciones de los códices. La interpretación bajo el concepto del ‘diafracismo’ a base de la ‘metáfora’ (Garibay 1953: 19), también reflejada por León-Portilla (2011), indica que la composición de dos términos crea uno nuevo, tercer nivel de significado (*xoxitl* – ‘flor’ más *cuicatl* – ‘canto’ genera *xoxicuicatl* – ‘poesía’). Según la concepción del ‘metónimo’, el canto *cuicatl* sustituye a la flor *xoxitl* y vice versa, de esta manera el canto materializa las cosas cantadas (“singing things”, Tomlinson 2007: 64). Consecuentemente, el código sustituye al canto. Persiste, sin embargo, un problema: el significado de los signos de la escritura latina no tiene la capacidad de transportar el nivel metonímico del significado (comp. Lewy en prensa).

nos conduce es, no obstante, ahora más amplia: considerando la validez de las ontologías indígenas, la interacción entre los seres humanos y los no-humanos ocupa una posición central. No solamente la *performance* que se da entre los seres humanos (interacciones intra-específicas) es objeto de estudio, sino también *performances* que involucran agentes animales, espirituales, cosas y partes del paisaje, por ejemplo. Algunos autores (Lewy y Brabec de Mori) intentan resolver el siguiente interrogante: ¿cómo los no-humanos interactúan entre ellos mediante sonidos? Esos acercamientos revelan también que el término ‘música’ conlleva ciertos problemas si se busca emparentarlo con *performances* sonoras en general y con otras enunciaciones de la voz humana –hablar, recitar, gritar, cuchichear, toser, lenguaje ventrílocuo, etc. Este problema de delineamiento ya fue reconocido por Seeger (2004: 25 y ss.), y nos lo hace recordar en el presente volumen desde el ‘punto de escucha indígena’.

Los artículos de la primera parte del libro abordan tres temas: i) la interacción entre seres humanos y no-humanos bajo la presuposición de un cosmos multiversal; ii) las *performances* sonoras (en todos los artículos se habla de canciones) que indican transformaciones; y iii) la interacción de los sentidos y –deducido de esto– la movilidad de los axiomas dentro de las taxonomías indígenas. En todas las contribuciones nos encontramos con las relaciones e interacciones entre los mundos de los diferentes seres como tema central. Las letras de las canciones y sus formas o estilos de interpretación son los aspectos más observados por los autores. A pesar de que los contextos de ejecución, las letras mismas y las formas de ejecución son diferentes en cada uno de los ejemplos, todas ellas presentan algo en común: el proceso de transformación. Se trata entonces de las modalidades de tales transformaciones y de cómo comprender y escuchar estos fenómenos sonoros.

El tema central de la contribución de Jean Langdon es la intertextualidad entre los siona en el Putumayo colombiano; en particular, la sinestesia en la interacción sensorial del ‘oír’ y del ‘ver’. Con ambas formas de percepción, el chamán genera un conocimiento sensorio-corporal. Las canciones analizadas por Langdon reflejan este proceso, en la medida en que están relacionadas con el arte gráfico, como lo son las pinturas faciales. Los dos modos de expresión ilustran las interacciones del chamán con los seres de diferentes mundos. La generación de conocimientos solamente resulta factible si el chamán puede contactar e interactuar con estos seres por medio de sus canciones y las narraciones contenidas en las letras, catalizado todo por la ingestión del *yajé* (*Banisteriopsis sp.*), acto que facilita su ‘visión’. Esa percepción sinestésica es comprendida por los siona como verdad.

Esteban Arias explica su concepto de ‘turbulencias’, en términos de fases de transición de la percepción entre los mundos, limitadas a las experiencias de los chamanes. Como es el caso de los siona descrito por Langdon, los matsigenka (que viven en la selva alta peruana) se acercan al conocimiento a través de la ingestión del alucinógeno *ayawaska*

(*yajé*). Aquí también el proceso es inter-sensorial y la interacción inter-específica con los seres no-humanos que resulta en la adquisición de conocimientos se logra por medio de canciones. Arias ilustra las turbulencias en las letras cantadas –marcando las letras que interfieren con el idioma cotidiano matsigenka– e indica que con el cambio de idioma, la voz también cambia, así como la situación espacial del chamán, consecuentemente indicando transformación e interacción entre dos mundos.

Otra aplicación de métodos sonoros parecida se encuentra en el material que coleccionó Nora Bammer entre los shuar de la selva ecuatoriana. La autora describe el acercamiento de las cantantes shuares al ente *Nunkui* a través de las canciones llamadas *ánent*. Estas canciones no son ejecutadas por los chamanes, sino por mujeres agricultoras para invocar los poderes de *Nunkui*, las cuales pueden provocar una mayor fertilidad de las plantaciones. Bammer indica que la mujer que canta se va transformando en *Nunkui* para adquirir los poderes fértiles y protectores de ésta. Analizando algunas cualidades de la voz a través de visualizaciones en sonogramas (por ejemplo el cambio del registro a la voz de falsete, los ornamentos y las dinámicas), Bammer muestra cómo diferentes cantantes pueden lograr esos efectos según las opiniones de sus mismos pares.

Bernd Brabec de Mori y Matthias Lewy se orientan más concretamente con el concepto del perspectivismo. Brabec de Mori, en el marco de la comunicación trans-específica, se pregunta: ¿qué es lo que escuchan –o no escuchan– los seres no-humanos? Basado en su investigación con varios grupos indígenas de la Amazonía peruana muestra cómo se utilizan diferentes cualidades sonoras en la voz de los cantantes y otras fuentes de sonidos para lograr (y prevenir) transformaciones y transgresiones entre los mundos. Basado en el concepto shipibo-konibo *kano*, explica cómo las transformaciones sonoras en el mundo diario de los indígenas efectúan transformaciones materiales en el mundo de los espíritus y viceversa. Por ejemplo, algunos sonidos en el mundo de los espíritus pueden manifestarse en ‘nuestro’ mundo como lluvia, ventarrones, hasta en máscaras donadas por personas humanas. Así, las *performances* sonoras resultan en extensiones de ambos mundos: el humano y el espiritual.

Lewy se mueve en un entorno conceptual semejante cuando propone el término ‘sonorismo’ como marco teórico de las facilidades que brinda el uso y la interpretación de los sonidos, los cuales resultan ser distintos de las percepciones visuales. El paradigma perspectivista de la caza, definido por Viveiros de Castro (1996), o Fausto (2002) por el respectivo punto de vista, cambia de cualidad si se ‘escucha’ desde un ‘punto del oído’, o cuando el oír sustituye el ver. El ‘sonorismo’ además resume la jerarquía de los elementos materiales e inmateriales, y así engendra una tercera categoría ontológica, un elemento únicamente comprensible en el dominio sónico. Lewy compara *performances* de los últimos cien años y muestra así que la ejecución ritual entre los pemón en la Gran Sabana venezolana contiene elementos de un primer y segundo nivel. Elementos y ornamentos

materiales y visuales aparecen subordinados a los ornamentos sónicos (canciones y generadores de sonidos) para juntamente producir una *performance* multimodal (vestimentos de danza, la danza misma).

Sonidos y ritual

La segunda parte del libro está dedicada al empleo de los sonidos y los conocimientos en la construcción o manipulación de las cosmologías, de circunstancias o condiciones de las personas y comunidades; procesos comúnmente considerados como rituales en la literatura antropológica.

La historia de las definiciones y las teorías del ritual es larga y compleja. Los autores en este libro se basan en diferentes enfoques y definiciones.⁸ En el contexto de la presente introducción nos parece importante destacar la conclusión a la que llega Bell (1992: 219), explicando que el ritual no parece denotar algo que existiera como una categoría natural de la práctica humana, sino que está contenido en la conceptualización del analista. En este sentido, el ritual resulta ser una herramienta epistémica. Por lo tanto, la pregunta si una práctica es un ritual o no, carece de significado. Otra pregunta que puede generar respuestas más interesantes es la siguiente: ¿qué entendemos si analizamos algún proceso ‘como ritual’?

Usualmente, el término ritual destaca una cualidad ‘diferente’ u extraordinaria con respecto a lo cotidiano. Por ejemplo, los animales del bosque que en la vida cotidiana radican definitivamente fuera del entorno humano de la plaza central de una aldea, se manifiestan durante el ritual como agentes importantes en esa misma plaza. O un niño, que en la vida diaria debe obedecer las reglas de los adultos, es el personaje central en su ritual de nombramiento y los adultos deben someterse a sus indicaciones. En el contexto del presente libro, la mayoría de los rituales descritos y analizados se caracterizan por la comunicación con fuerzas o entidades no-humanas y por el delineamiento de la humanidad, o sea, por la (re-)definición del propio grupo social.

Estas referencias a los poderes no-humanos pueden estar asociadas a la interpretación que hizo Durkheim de los rituales. Este autor propuso que los rituales sirven para conceptualizar los poderes y entidades supernaturales, los cuales representan el orden social de la comunidad que realiza el ritual (Durkheim 1915).

A pesar de que el aspecto sobrenatural no es mantenido en todas las teorías sobre el ritual, queda como una parte importante, especialmente si se considera el enfoque del presente libro. Nótese que lo ‘sobrenatural’ consiste en suposiciones que eran aceptadas en el tiempo de Durkheim pero que en el siglo XXI ya no son tomadas de forma dogmática:

8 Se refiere, por ejemplo, a Rappaport (1999). Para un compendio exhaustivo sobre las teorías del ritual véase Kreinath, Snoek & Stausberg (2006, 2007). Asimismo, Brabec de Mori (2014) presenta un breve resumen histórico y teórico de rituales en contextos musicales.

lo ‘sobrenatural’ se basa en la conceptualización de algo ‘natural’ que usualmente se sobreentiende como una manifestación en el mundo material, tangible y científicamente comprobable. Entre otros, Latour (2010) critica el uso de la división cultura/naturaleza (*the great divide*), explicando que esa bifurcación marca el malentendido moderno, una mal concepción de lo racional (Latour 2013). Latour atribuye una existencia ‘real’ a lo que anteriormente se entendió como ‘sobrenatural’, y a los seres correspondientes les llama *beings of metamorphosis* (2013: 181, 194). Con una visión pos-colonial se analizan ‘rituales’ en los que se efectúan interacciones con lo ‘sobrenatural’, no de la forma sociológica reduccionista basada en Durkheim, sino desde una perspectiva que reconoce la sociabilidad con los seres no-humanos como fue descrita por Descola (1992, 2005). En base a esto se entiende porqué y con cuáles presuposiciones los procesos de socialización con seres no-humanos en las Américas se pueden analizar como rituales.

Debe destacarse que en los rituales descritos aquí —de la misma manera que entre diferentes colectivos sociales en el mundo— se observan varias técnicas sonoras y la ejecución de fenómenos sonoros que comúnmente categorizamos como música. Es cierto que en los sonidos que resultan del empleo de la voz o de los instrumentos musicales, se pueden encontrar cualidades o asociaciones estéticas que conectamos intrínsecamente con lo que entendemos como música. Sin embargo, hay evidencia etnográfica que demuestra, por ejemplo, que los sonidos de las flautas o trompetas en las tierras bajas sudamericanas se entienden como voces de entidades no-humanas —de los sonidos que emanan de los instrumentos se detecta el significado de lo que ‘dicen’ los espíritus (véase especialmente el libro editado por Hill & Chaumeil 2011; también Piedade 2013; Tosta Matarezio y Hill en este volumen).

Los sonidos y la música pueden funcionar simplemente para dar un marco estructural a un proceso analizado como ritual. Los sonidos pueden marcar, entonces, la entrada de ciertos entes, el comienzo o la conclusión de ciertas fases o también pueden identificar entidades (en un sentido no tan diferente del *Leitmotiv* wagneriano). Con más facilidad que las señales visuales o las impresiones olfativas, la música o las canciones pueden organizar eventos por ejemplo con estructuras quiásticas (como es explicado en la contribución de Hill) o con ciertas secuencias que se refieren a la participación de personas o entidades del entorno del ritual curativo (en la contribución de Briceño).

Sin embargo, la función de la música y del sonido, como es expuesta en la primera parte del libro, no se limita a eso. Varios autores que contribuyeron con teorías importantes para el estudio de rituales desconocieron o malentendieron las implicaciones fundamentales de las técnicas sonoras. Tambiah (1985), por ejemplo, analiza la estructura iterativa de los rituales (se refiere a iteraciones dentro de la actividad y también a la iteración del evento mismo) y así observa que la música tocada o cantada en rituales en general está determinada por su estructura repetitiva. La mayoría de los análisis antro-

pológicos sobre los rituales se limita a tales simplificaciones cuando se trata de música y sonidos. Menezes Bastos (2013a), entre otros, demuestra que la supuesta repetitividad de algunas músicas rituales amerindias no se basa en un sentido iterativo como indicado p. ej. por Tambiah, sino de desarrollos sutiles en el desenvolvimiento de una pieza musical —que siempre debe entenderse como parte de algo mayor. Menezes Bastos describe secuencias musicales que no solo demoran minutos u horas, sino también semanas y hasta meses (o quizás años).

Edson Tosta Matarezio muestra en detalle la producción y los significados de las trompetas de los ticuna, grupo indígena del noroeste amazónico. Como fue extensamente tratado en Hill & Chaumeil (2011), también las trompetas ticunas conllevan siempre significados de género, basados en narrativas cosmogónicas, efectuándose sobre las mujeres una interdicción de ver (y tocar o producir) estos instrumentos. El sonido producido por estos instrumentos (que, sin embargo, sí debe ser escuchado por las mujeres) está relacionado con la respiración, con el poder de creación y reproductivo de las mujeres. Tosta Matarezio cuenta en su capítulo, rico en etnografía y documentación visual, cómo esas relaciones se constituyen en la práctica de los ticuna.

Geográficamente cerca de los ticuna, en el noroeste amazónico, se encuentra el grupo indígena uitoto, protagonista del artículo de Marcela García López. Esta investigadora analiza el ritual llamado *rafue*, un conjunto de acciones (canto, baile, actuaciones) que, como fue indicado arriba, está organizado bajo ciertas estructuras musicales. Sin embargo, la música no solamente provee el marco estructural, sino también el medio comunicativo para que los uitoto se relacionen con grupos indígenas vecinos, con los animales y plantas de su entorno y con los espíritus —entidades ontológicamente diferentes de ‘nosotros’, en este caso los uitoto. La interacción con estos seres implica la búsqueda ideal de un estado de homeóstasis, de entendimiento mutuo y de intercambio de valores. García López sugiere que los sonidos del *rafue* constituyen uno de estos valores, los cuales se utilizan para (re-)constituir la armonía social y cósmica entre los diferentes seres que pueblan el mundo uitoto.

Más explícitamente, centrado en una especie de entidades no-humanas, Douglas Ferreira Gadelha Campelo explica el poder comunicativo de los sonidos y la música en el caso de los tikmũ’ũn, pueblo indígena que radica en Minas Gerais, Brasil septentrional. Los tikmũ’ũn invocan, incorporan y se comunican con un pueblo de espíritus gavilanes, con los cuales mantienen y negocian relaciones familiares, casi íntimas. Al mismo tiempo, los espíritus gavilanes son temidos por su poder para seducir y capturar a las mujeres jóvenes tikmũ’ũn. A partir de una detallada etnografía mediante la cual se narran los efectos conflictivos y/o fructíferos que potencialmente resulten de los rituales contingentes, Campelo sugiere una ‘estética perspectivista de la depredación’. Con esta propuesta no se intenta contradecir o anular la idea del perspectivismo amerindio, sino

ampliarla y reescribirla de una forma tal que permita contener la estética y el poder del sonido. A pesar de que los espíritus ‘se ven’ como gavilanes, ‘se escuchan’ como cuñados potenciales –la interacción sonora les permite acercarse más a la calidad de la ‘gente verdadera’, hasta tener como esposas a las mujeres tikmũ’ün. El caso de los espíritus gavilanes nos muestra que los sonidos y las músicas abren una fuente potencial de interacción con entidades no-humanas que sobrepasa la imagen predatoria y en parte canibalística de las interacciones inter-específicas conceptualizadas en el perspectivismo ‘clásico’ de Viveiros de Castro (1996), Vilaça (2005), o Fausto (2002). Como fue indicado por Hill (2013, y en éste volumen), la ‘musicalización’ del otro crea una interacción más pacífica, basada en un uso compartido del tiempo-espacio de los otros en vez de su consumición.

Los rituales no son ‘tradicionales’ por definición. Si el término ‘ritual’ nos sirve como enfoque analítico, cualquier proceso se puede analizar ‘como ritual’. Sin embargo, el término en su uso popular, el uso que conlleva asociaciones arcaicas, mágicas o míticas, a menudo es re-interpretado en varios contextos. Varios colectivos de personas e individuos han definido sus propios ‘rituales’ como representación de lo ‘nuestro’ frente a antropólogos, turistas o visitantes ‘modernos’. Este tipo de visitantes en oportunidades se encuentran en una búsqueda de valores ‘auténticos’; valores que podrían contribuir a aliviar su vida, cargada con asuntos ‘serios’ relacionados con las finanzas, la política, etc. El turismo ‘étnico’, el ‘ecoturismo’ y el ‘turismo místico’ llevan visitantes a los asentamientos indígenas y mestizos ‘tradicionales’ para que los *outsiders* puedan experimentar lo ‘auténtico’ –a menudo frente a rituales contruidos en función de las expectativas de los visitantes que acentúan lo arcaico o místico (como por ejemplo el neochamanismo *ayahwasquero/yajecero* en la Amazonía descrito por Fotiou 2010, Jervis 2010, Brabec de Mori 2013a, entre otros). Nótese que en estos casos, el ‘ritual’ ya no se construye desde la perspectiva analítica de la observadora, sino que está contruido por los mismos indígenas o mestizos que desean atraer clientes. En este caso, ‘el ritual’ es tratado como una mercancía.

En su contribución sobre ‘el ritual’ de un *taita yajecero* colombiano, Mónica Sofia Briceño Robles se refiere a un ritual que adopta las características brevemente consignadas en el párrafo anterior. Sin embargo, al Taita Orlando no se lo debe entender como una persona que quiere ganar dinero con el turismo. Este sujeto se sitúa en la intersección de la tradición y la aplicación contemporánea de ‘conocimientos ancestrales’. Su posición es más sutil, igual que, por ejemplo, la de los neochamanes *ayahwasqueros* en la ciudad de Lima (de Pribyl 2013). Taita Orlando elabora una amplia teoría ritual propia en correspondencia con las teorías antropológicas, y su perspectiva comprende una teoría especial e idiosincrática del sonido y la música. Lo que tiene en común con las teorías del sonido presentadas en otras contribuciones del presente volumen es la referencia a la calidad intrínseca del sonido que permite la comunicación con el ‘otro’, en

este caso con fuerzas cósmicas, hasta con la creación entera, que, según Taita Orlando, se basa en armonías cósmicas, una idea platónica que se encuentra también en la historia de los mundos mediterráneo, europeo e islámico. En síntesis, Briceño nos cuenta que la música, en conjunto con la estructuración del evento ritual, sirve para la búsqueda de la armonía, la paz y el intercambio fructífero con las fuerzas cósmicas.

La segunda parte del libro concluye con la contribución de Jonathan D. Hill que presenta un marco teórico del discurso ritual en las tierras bajas sudamericanas; estableciendo relaciones con la musicalidad o la musicalización de las relaciones sociales (con humanos y no-humanos). Hill subraya que lo que se produce por medio de los instrumentos musicales no es necesariamente entendido como ‘música’ por los que lo ejecutan, sino como una forma discursiva, comunicativa y de interacción. Hill sugiere que la *performance* ritual se puede estructurar y entender bajo un marco que engloba enunciaciones léxicas (narraciones, por ejemplo) y musicales. Este marco se analiza en base a seis características del discurso ritual que pueden aparecer en todos los casos de *performance* ritual en las tierras bajas (en formas más o menos explícitas). Con eso, las funciones de los sonidos y de la música forman una parte importante del –y contribuyen significativamente al– discurso ritual. El discurso ritual, según el autor, se puede entender como una ideología comunicativa.

Sonidos e historias

La tercera parte del libro se compone de artículos que, con enfoques y propósitos diversos, conectan la problemática central de la obra con la historia. En la mayoría de los trabajos la historia aparece como una distancia entre el tiempo del observador y el tiempo del caso que éste desea analizar. El desafío que los autores asumen es, justamente, hacer que esa distancia no sea un obstáculo para comprender fenómenos tan complejos como lo es el de la percepción sonora. Muchas veces ésta debe ser abordada o reconstruida sin sujetos, es decir, solo con textos, imágenes y aún con una cuota importante de especulación.

Miguel A. García reflexiona sobre las condiciones de audición y las estrategias de escritura que tuvieron lugar en lo que denomina ‘contextos coloniales de audición’. Su artículo devela los condicionamientos de orden estético, científico e ideológico que gravitaron sobre los cronistas e investigadores europeos en los momentos en que sus oídos fueron al encuentro de las músicas de los pueblos americanos y sus escritos intentaron dar cuenta de esas experiencias auditivas. Después de revisar textos que se refieren a diferentes manifestaciones sonoras de los pueblos originarios de Tierra del Fuego, García llega a la conclusión de que muchos de los autores de esos textos poseían un ‘oído colonial’.

Luisa Tombini Wittmann también adopta una perspectiva histórica para comprender cómo, en el caso de los tapuias del sertão nordestino de Brasil, la música en las

misiones jesuíticas se conformó como un medio válido para dar lugar a una suerte de traducción religiosa entre los misioneros y los tapuias. Según la autora, la presencia constante de música en las misiones “sobrepasa la función de mera estrategia jesuítica para una imposición cultural” (p. 221).

Sandra Amelia Cruz Rivera ensaya un enfoque comparativo para analizar diferentes aspectos de la percepción sonora de los pueblos nahuas y mayas del período posclásico a partir de la observación de las prácticas sonoras rituales. La autora describe cómo el sonido en los contextos rituales prehispánicos era un medio para comunicarse con los dioses y a la vez “reflejaba parte del proceso de percepción acústica del entorno” (p. 235).

A diferencia de los otros autores, Joshua Shapero dirige su mirada a una novela: *Los ríos profundos* de José María Arguedas (1978). Shapero se interesa por cómo la representación que hace Arguedas de la música refleja las tensiones sociales en los Andes, en particular, cómo la música es vinculada con la acción política subversiva. Como el propio autor lo expresa, el foco está puesto en “una escena de la novela que juega con una oposición [...] entre materialidades andinas y europeas” (p. 241), en la cual Arguedas opone los *pinkuyllus* y *wak'rapukus* a los platillos y saxófonos.

Por último, Juan Javier Rivera Andía nos conduce a la organología del área cultural cañaris de la sierra de Lambayeque (norte del Perú). Su trabajo explora las percepciones indígenas y las operaciones lógicas que se encuentran detrás de los aspectos rituales asociados a las formas y los usos de la flauta traversa (de ejecución femenina) y la maraca (de ejecución masculina). Ambos instrumentos musicales se hayan asociados a la comunicación con entidades no-humanas.

Los mundos audibles

A partir de lo expuesto en esta introducción y del contenido de las contribuciones que componen este libro, puede afirmarse que el sonido es capaz de formar una fuerza de manipulación y transformación que es única en los dominios de los sentidos humanos (y no-humanos), a pesar de que Viveiros de Castro piense que: “Amerindian cultures evince a strong visual bias of their own [...]. Vision is often the model of perception and knowledge [...]; shamanism is laden with visual concepts” (2010: 8). Esta asunción de la importancia de lo visual sería correcta solo si uno ‘observara’ los ‘resultados’ de ciertos procesos. Obviamente también los nativos hacen esto, y además usan terminologías relacionadas con lo visual cuando describen esos resultados visibles. Sin embargo, es tautológico decir que las formas que se pueden ver aparecen como formas visuales y son descritas como visualizaciones. Por otro lado, si analizamos el proceso mismo (en vez del resultado) del ‘chamanismo’, encontramos transformaciones, transiciones y exploraciones tales como: transformaciones de seres humanos en animales, animales o plantas en espíritus, espíritus en seres humanos; transiciones de las fronteras (que en la vida

diaria parecen impenetrables) entre los mundos de la vida diaria, de los espíritus, de los sueños, de los seres infernales o celestiales; y exploraciones de estos mundos por parte de los ‘chamanes’ que realizan sus viajes; exploraciones que resultan en la adquisición de habilidades y en la traducción de conocimientos obtenidos en lugares remotos del multiverso.⁹ Estos procesos están cargados con conceptos sonoros y productos y formas de transmisión sonora. Consecuentemente, estos procesos audibles son invisibles. A estos procesos es posible acceder solamente mediante la escucha.

En función de lo expuesto se sugiere fortalecer una rama de estudios auditivos que pueda captar, describir, analizar y comprender el uso de técnicas sonoras para efectuar las transformaciones y manipulaciones del entorno que destacan en el chamanismo así como en la vida ritual y cotidiana de los pueblos indígenas. Como en el resto del mundo, entre los pueblos amerindios los procesos comprendidos como rituales casi siempre se basan en la ejecución de sonidos –musicales o no. Debe llamar la atención el hecho de que los seres no-humanos, animales, espíritus, fuerzas divinas, etc., escuchan los enunciados humanos, hasta en los casos en los cuales ni siquiera son pronunciados. Piedade explica que entre los wauja del Brasil central, los espíritus *apapaatai* pueden ‘escuchar’ hasta los mismos pensamientos de los seres humanos (Piedade 2013). Asimismo, Olsen (1996: 259-260) describe como los especialistas *hoarotu* entre los warao venezolanos pueden alcanzar resultados mágicos a través de la ejecución de ‘canciones’ *hoa*: el especialista le da forma a las palabras en su mente pero no las pronuncia. Sin embargo, como entre los wauja, los seres no-humanos involucrados en el proceso pueden ‘escuchar’ estas letras y así facilitar el efecto buscado por el cantante.

Por otro lado, muchas veces son los mismos especialistas de los rituales y también los cazadores, pescadores y artistas indígenas quienes parecen tener una notable facilidad para escuchar, incluso seres que ‘científicamente’ no existen (Menezes Bastos 2013b).

Las habilidades de escuchar a sus pares y a otros seres distintos, merecen una especial atención. En las tierras bajas sudamericanas, como en los Andes o en Mesoamérica, los fenómenos y las técnicas descritas en este libro indican una importancia de lo sonoro cuando se trata de la traducción, transición y transformación inter-específica. Esta importancia que atribuimos a lo sonoro, probablemente también se pueda reconocer entre varios grupos de *homo sapiens*, en otros contextos y en otros continentes. La investigación de los sonidos que se llevará a cabo en el futuro nos revelará las capacidades de interacción e intercambio entre el ser humano y otros seres en el complejo multiverso que nace de la *performance* humana.

9 Halbmayer (2012a), mediante la aplicación de un método que llama la ‘mereología’, explica precisamente cómo, a partir de varias etnografías amerindias, se pueden conceptualizar el multiverso y las fronteras entre sus diferentes partes.

Referencias bibliográficas

- Aretz, Isabel
1966 Notes on ethnomusicology in Venezuela. *Ethnomusicology* 10(1): 77-79. <<http://www.jstor.org/stable/924188>> (30.07.2015).
- Arguedas, José María
1978 [1958] *Los ríos profundos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Basso, Ellen B.
1985 *A musical view of the universe. Kalapalo myth and ritual performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Beaudet, Jean-Michel
1993 L'ethnomusicologie de l'Amazonie. *L'Homme* 33(2-4): 527-533. <http://www.persee.fr/articleAsPDF/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369656/article_hom_0439-4216_1993_num_33_126_369656.pdf?mode=light> (30.07.2015).
- Bell, Catherine
1992 *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Brabec de Mori, Bernd
2013a La transformación de la medicina shipibo-konibo. Conceptos etno-médicos en la representación de un pueblo indígena. En: Sigl, Eveline, Yvonne Schaffler & Ricardo Ávila (eds.): *Etnografías de América Latina*. Estudios del Hombre, 30. Guadalajara: Universidad de Guadalajara: 203-243. <<https://www.academia.edu/5414449>> (30.07.2015).
2014 Rituals. En: Thompson, William F. (ed.): *Music in the social and behavioural sciences. An Encyclopedia*, 2 vols. Thousand Oaks/London: SAGE, 966-978. <<https://www.academia.edu/9798130>> (15.09.2015).
2015 *Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal, Westamazonien*. Innsbruck: Helbling.
- Brabec de Mori, Bernd (ed.)
2013b The human and non-human in lowland South American Indigenous music. Edición especial de *Ethnomusicology Forum* 22(3). <<https://www.academia.edu/5341505>> (20.07.2015).
- Both, Arnd Adje & Matthias Stoeckli (eds.)
2012-2014 *Flower world. Music archaeology of the Americas*. Berlin: Ekho.
- Cánepa Koch, Gisela (ed.)
2001 *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica e Perú (PUCP), Fondo Editorial.
- Classen, Constance
1990 Sweet colors, fragrant songs: Sensory models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist* 17(4): 722-735.
- Descola, Philippe
1992 Societies of nature and the nature of society. En: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing society*. New York/London: Routledge, 107-126.
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

- Durkheim, Émile
1915 *Elementary forms of the religious life*. London: G. Allen & Unwin. <https://archive.org/download/elementaryformso00durkrich/elementaryformso00durkrich_bw.pdf> (30.07.2015).
- Fausto, Carlos
2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 8(2): 7-44. <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n2/16135.pdf>> (30.07.2015).
- Fausto, Carlos & Michael Heckenberger (eds.)
2007 *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Feld, Steven
1982 *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1996 Waterfalls of song. An acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea. En: Feld, Steven & Keith H. Basso (eds.): *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research Press, 91-135.
- Fotiou, Evgenia
2010 *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos, Peru*. Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin-Madison. <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/Fotiou_Ayahuasca_20101.pdf> (30.07.2015).
- Garibay Angel M.
1953-1954 *Historia de la literatura nahuatl*. 2 Vols. México: Porrúa.
- Halbmayer, Ernst
2012a Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse. *Indiana* 29: 103-125. <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2021>> (30.07.2015).
- Halbmayer, Ernst (ed.)
2012b Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. Dossier. *Indiana* 29: 8-169. <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/issue/view/92>> (30.07.2015).
- Hill, Jonathan D.
1993 *Keepers of the sacred chants. The poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson/London: The University of Arizona Press.
2013 Instruments of power: Musicalising the other in lowland South America. En: Brabec de Mori, Bernd (ed.): *The human and non-human in lowland South American indigenous Music*. Edición especial de *Ethnomusicology Forum* 22(3): 323-342.
- Hill, Jonathan D. & Chaumeil, Jean-Pierre (eds.)
2011 *Burst of breath. Indigenous ritual wind instruments in lowland South America*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.
- Jervis, Francis
2010 *How do you tell the joshobo that their shinan is coshima? Translation and transculturality in ethnomedical tourism*. M.S. <<http://issuu.com/circuitviii/docs/joshobo>> (30.07.2015).
- Howes, David
2003 *Sensual relations. Engaging the senses in culture and social theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Ingold, Tim
2000 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling, and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim & David Howes
2011 Worlds of sense and sensing the world: A response to Sarah Pink and David Howes (debate section). *Social Anthropology* 19(3): 313-331.
- Kaulbach, Friedrich
1990 *Philosophie des Perspektivismus*. Vol. 1: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek & Michael Stausberg (eds.)
2006-2007 *Theorizing rituals*. 2 vols. Leiden: Brill.
- Latour, Bruno
2010 An attempt at a 'Compositionist Manifesto'. *New Literary History* 41: 471-490.
2013 *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- León-Portilla, Miguel
2011 *Cantares mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lewy, Matthias
(en prensa) 'Tiquitoco' – The combinations of syllables in the Cantares Mexicanos. Reinterpretation, reconstruction, and the analogism in sound. *Flower World. Music Archaeology of the Americas*.
- Lima, Tânia Stoltze
1995 *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tesis de doctorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
1996 O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 2(2): 21-47. <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a02.pdf>> (30.07.2015).
- Menezes Bastos, Rafael José de
1999a² *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: Editora Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
1999b Apùap world hearing: On the Kamayurá phono-auditory system and the anthropological concept of culture. *The World of Music* 41(1): 85-96.
2007 Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: Estado da Arte. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 13(2): 293-316. <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n2/01.pdf>> (30.07.2015).
2013a *A festa da Jaguatirica, uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
2013b Apùap world hearing revisited: Talking with 'animals', 'spirits', and other beings, and listening to the apparently inaudible. En: Brabec de Mori, Bernd (ed.): The human and non-human in lowland South American indigenous music. Edición especial de *Ethnomusicology Forum* 22(3): 287-305.
- Merriam, Alan P.
1964 *The anthropology of music*. Evanston: Northwestern University Press.

- Olsen, Dale A.
1996 *Music of the Warao of Venezuela. Song people of the rain forest*. Gainesville: University Press of Florida.
- Piedade, Acácio Tadeu de Camargo
2013 Flutes, songs and dreams: Cycles of creation and musical performance among the Wauja of the upper Xingu (Brazil). En Brabec de Mori, Bernd (ed.): The human and non-human in lowland South American indigenous music. Edición especial de *Ethnomusicology Forum* 22(3): 306-322.
- Pink, Sarah & David Howes
2010 The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses (debate section). *Social Anthropology* 18(3): 331-340.
- Pribyl, Rosario Jessica Quevedo Pereyra de
2013 *The long way home: The integration of traditional medicine into the Peruvian healthcare system*. Tesis de doctorado, Universität Wien.
- Rappaport, Roy A.
1999 *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Romero, Raúl R. (ed.)
1998² *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Publicación del Instituto Riva-Agüero, 130. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru (PUCP).
- Rüegg, Daniel K. (ed.)
1997 Traditions musicales en Amérique latine. *Bulletin de la Société suisse des Américanistes* 61 (edición especial). <<http://web.archive.org/web/20131209024444/http://ssa-sag.ch/publications/bssa-61-70-1997-2008#61>> (30.07.2015).
- Santos-Granero, Fernando (ed.)
2009 *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Schoer, Hein, Bernd Brabec de Mori & Matthias Lewy
2014 The sounding museum: Towards an auditory anthropology. *Soundscape. The Journal of Acoustic Ecology* 13: 15-21.
- Seeger, Anthony
2004² *Why Suyá sing. A musical anthropology of an Amazonian people*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Simonett, Helena
2012 Cantos de venado. New insights into Mexican indigenous performance and composition practices. *Flower World. Music Archaeology of the Americas* 1: 137-154.
- Stobart, Henry
2000 Bodies of sound and landscapes of music: A view from the Bolivian Andes. En: Gouk, Penelope (ed.): *Musical healing in cultural contexts*. Aldershot: Ashgate, 26-45.
- Tambiah, Stanley J.
1985 *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomlinson, Gary

- 2007 *Singing of the New World: Indigenous voice in the era of European contact*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vilaça, Aparecida

- 2005 Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S. 11: 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>> (20.05.2015).
- 2010 *The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits*. <http://amazone.wikia.com/wiki/The_Forest_of_Mirrors> (30.07.2015).
- 2012 Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1): 27-43. <<http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.1.003/99>> (20.07.2015).

Welsch, Wolfgang

- 1993 Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens? En: Langenmeier, Arnica-Verena (ed.): *Der Klang der Dinge. Akustik – eine Aufgabe des Designs*. München: Verlag Silke Schreiber, 86-111.
- 1998 On the way to an auditive culture? En: Welsch, Wolfgang (ed.): *Undoing aesthetics*. London: Sage, 150-165.

Wistrand Robinson, Lila M.

- 1969 Music and song texts of Amazonian Indians. *Ethnomusicology* 13: 469-488. <<http://www.jstor.org/stable/850000>> (30.07.2015).